



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2016

**Poliskult und Provinzkult – Der Einfluss des Provinzkultes und die
Homogenisierung durch den Herrscherkult für Octavian/Augustus in der
Provinz Asia**

Holler, Barbara

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110420876-012>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-127956>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Holler, Barbara (2016). Poliskult und Provinzkult – Der Einfluss des Provinzkultes und die Homogenisierung durch den Herrscherkult für Octavian/Augustus in der Provinz Asia. In: Kolb, Anne; Vitale, Marco. *Kaiserkult in den Provinzen des Römischen Reiches : Organisation, Kommunikation und Repräsentation*. Berlin: De Gruyter, 173-187.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110420876-012>

Barbara Holler

Poliskult und Provinzkult – Der Einfluss des Provinzkultes und die Homogenisierung durch den Herrscherkult für Octavian/Augustus in der Provinz Asia*

Abstract: Die Einführung des Provinzkultes in der Provinz Asia im Jahre 29 v. Chr. war ein gemeinsames Unterfangen des Koinons von Asia und Octavians. Zum ersten Mal in der Geschichte des römischen Herrscherkultes beteiligte sich der Geehrte an der Ausgestaltung des Kultkonzeptes. Zur gleichen Zeit wurden in den Poleis städtische Kulte für Octavian eingeführt. Der strukturelle Einfluss des Provinzkultes auf diese Kulte ist Thema des Artikels. Die Homogenisierung der Kulte, die durch den übergeordneten Kult initiiert wurde, und somit die römische Einflussnahme auf sie, soll aufgezeigt werden.

The introduction of the provincial cult in Asia Minor in 29 BC was a joint venture of the koinon of Asia and Octavian. For the first time in the long history of the Roman ruler cult the honoree engaged in the concept of the cult. Around the same time civic cults for Octavian were introduced in the poleis of the province. The structural influence of the provincial cult on these will be topic of this article. It wants to show the homogenization, which was initiated by the higher-ranking cult and therefore the Roman influence on these cults.

1 Die Einführung des Provinzkultes

Als 29 v. Chr. in den römischen Provinzen Asia und Bithynia und Pontus ein Kult für den neuen starken Mann in Rom, Octavian/Augustus,¹ eingeführt wurde, knüpfte man an eine lange bestehende Tradition an. In der griechischen Welt gehörte die kultische Ehrung als Ausdruck höchster gesellschaftlicher Anerkennung für herausragende Männer seit Lysander, für Herrscher seit Alexander dem Grossen und geradezu routiniert seit den Diadochen zur allgemeinen politisch-religiösen Praxis und

* Ich danke Babett Edelmann-Singer, Anne Kolb und Marco Vitale für ihre Einladung und die Organisation der Konferenz.

¹ Da Octavian seinen Ehrentitel Augustus 27 v. Chr. annahm und die hier behandelten Ereignisse zeitlich sowohl vorher als auch nachher zu verorten sind, wird für ihn die etwas sperrige Benennung Octavian/Augustus verwendet. Die Ästhetiker unter uns mögen mir verzeihen.

kulturellen Mentalität.² Entsprechend lassen sich Herrscherkulte für die hellenistischen Könige, oft verbunden mit Kulturen für ihre Gattinnen, in zahlreichen Städten nachweisen. Auch unter römischer Herrschaft führten die Poleis diese Praxis fort und gründeten Kulte für die Göttin Roma,³ hier und da auch für Statthalter, in manchen Fällen in Kombination.⁴

Der Herrscherkult⁵ war lange Zeit eine Sache der Poleis, neu tritt unter römischer Herrschaft das Koinon als Akteur auf, das provinzübergreifend Feste für die Amtsträger installierte.⁶ Wie bereits bei den Spielen, die für die Statthalter Q. Mucius Scaevola und L. Licinius Lucullus,⁷ richtete 29 v. Chr. das Koinon den Kult für Octavian/Augustus in Asia ein.

Während diese Kultureinrichtungen bisher ausschliesslich von der Seite der Provinzialen ausgingen – MELLOR spricht davon, dass der Kult der Thea Rome vorher *“scorned and ignored by the Romans”*⁸ war – ist bei der Einführung des Provinzkultes für Octavian/Augustus eine Einmischung vonseiten des Geehrten spürbar. Obwohl der genaue Ablauf und die Initiative für den Kult aus den überlieferten Quellen nicht eindeutig zu rekonstruieren ist, lässt sich doch ein ungefährender Ablauf erkennen. Der Kult für Octavian auf provinzieller Ebene war wohl ein Initiativvorschlag des Koinon von Asia, der von Octavian modifiziert wurde.⁹ Dieses gestaltende Eingreifen in die Kultform weist auf ein damit zusammenhängendes Interesse an dessen Programm und vielleicht auch auf eine mindestens provinzielle Kultpolitik hin.

Octavian/Augustus passte die Tradition des Herrscherkultes seiner Ideologie an, was sich insbesondere an der Zweiteilung des Provinzkultes in Asia zeigt: Neben einem Kult für Octavian/Augustus und Roma für die Hellenen wurde ein Kult für Caesar und Roma für die in der Provinz lebenden Römer eingerichtet.¹⁰ So wurden

² Literatur zum Herrscherkult gibt es in Fülle. Einer der zentralen Texte ist immer noch HABICHT 1970; aktuelle Beschäftigungen mit diesem Thema z.B. in GÜNTHER 2011.

³ MELLOR 1975.

⁴ Für den ersten Statthalter Asias M. Aquilius wurde ein Kult in Pergamon eingerichtet (IGRRP IV 292, 239); in Ephesos wurde Publius Servilius Isauricus gemeinsam mit der Göttin Roma verehrt (IK 17, 3066).

⁵ Der Begriff Herrscherkult wird hier auch für die Statthalterkulte und den Romakult verwendet, da diese die Herrschaft Roms repräsentierten. Da in augusteischer Zeit noch nicht von einem Kaiserkult gesprochen werden kann, wie Werner Eck nochmals richtig betonte, wird ‘Herrscherkult’ auch für den Kult für Octavian/Augustus verwendet.

⁶ Das Koinon der Provinz Asia wurde im 1. Jh. v. gegründet, 71 v. Chr. tritt der Begriff in einer Ehrung von zwei Bürgern aus Aphrodisias erstmals auf: cf. DREW-BEAR 1972.

⁷ Feste für Q. Mucius Scaevola cf. IGRRP IV 297; für L. Licinius Lucullus cf. Plut. Luccullus 23,1.

⁸ MELLOR 1975, 11.

⁹ Die Kultureinführung bei Cassius Dio wird in diesem Band ausführlich im Beitrag von MADSEN behandelt.

¹⁰ Cass. Dio. 51,20,6–9; Tac. ann. 4,37,1. Bei Cassius Dio wird für Pergamon nur von einem Tempel für ihn allein gesprochen, Roma fehlt hier als Kultgenossin. Die Zweiteilung wurde lange als Referenz

beide kulturellen Traditionen bedient, indem die Hellenen einen Kult für den aktuellen Herrscher gestattet bekamen, die Römer, einen Kult für den *divus* Iulius Caesar gemeinsam mit Roma erhielten.

Zeitgleich zum provinzialen Kult wurden in Asias Poleis Kulte für Octavian/Augustus eingeführt. Welchen Einfluss hatte die Existenz eines übergeordneten Provinzkultes für die Ausgestaltung dieser Kulte? Was bedeutet die Existenz eines provinzwweiten Kultes für die lokale Kulttradition? Hatte er Modellcharakter? Die Rolle des Provinzkultes und damit die Rolle der römischen Mitgestaltung auf die kommunalen Kulte wird in diesem Artikel nachgegangen. Dabei steht der Einfluss auf die Kultform und -ausgestaltung in den asiatischen Poleis im Fokus, der anhand der drei strukturellen Aspekte Priestertitulatur, Festname und Kultstätte untersucht wird. Es wird hierbei die augusteische Zeit in den Fokus genommen, da sich das Konzept des Herrscherkultes hier neu gestaltet und seine Nachfolger auf dieses gefestigten Konzept zurückgreifen konnten und sich eine eigene Kategorie 'Kaiserkult' im Herrscherkult bildet.

Ich gehe von der Annahme aus, dass durch die Regulierung des Kultes auf Provinzebene die gesamte Kultureinführung für Octavian/Augustus in der Provinz Asia beeinflusst wurde. Die Provinzkultregelung setzte sich in Teilen in den Poleis fort, so dass es auf dieser Ebene zu einer Homogenisierung der Provinz kam. Aus römischer Sicht handelte es sich beim römischen Herrscherkult für Octavian/Augustus um einen Kult, der auf verschiedenen Verwaltungsebenen der Provinz Ableger hatte. Die integrierende Wirkung des Kultes, die half Veränderungen in der Provinz zu etablieren, wird anhand der Kalenderreform von 9. v. Chr. deutlich.

2 Die Kulteinrichtung in der Forschung

Der Kult für die Kaiser in der Provinz Asia ist in der Forschungsliteratur ausführlich besprochen und dient häufig als Beispiel für verschiedene Aspekte des Kaiserkultes im Gesamten. Dies liegt an der guten Quellenlage, die wir für die Provinz Asia haben, und sicher auch daran, dass Asia in seiner Entwicklung für Herrscherkulte auf eine reiche Geschichte zurückgreifen kann und besonders in der Kaiserzeit mit spektakulären Entwicklungen – man denke an die Stadtwettstreite um die Neokorien¹¹ – aufwarten kann. Da es aus diesem Grund nicht möglich ist einen allumfassenden Stand

an die Römer gesehen, da diese die Verehrung von noch lebenden Menschen nicht akzeptiert hätten. CLAUSS argumentiert gegen die verbreitete Meinung eines römischen Religionskonzepts, das keine Kulte für noch lebende Menschen vorsieht, cf. CLAUSS 1999, 41–53. Er legt die Verehrung von Menschen als Gottheiten bereits für die Republik dar. Octavian/Augustus scheint mit dieser Zweiteilung auf alle Empfindlichkeiten eingehen und Vorurteilen vorbeugen zu wollen.

¹¹ Zu den Neokorien in Asia cf. BURRELL 2004.

der Forschung zu geben, möchte ich mich hier auf wenige Bemerkungen beschränken.

PRICES Studie *Rituals and Power* von 1984 ist bis heute die grundlegende Beschreibung des Kaiserkultes in der Provinz Asia. Mit seiner Neueinschätzung des Kultes nicht nur als politisches Mittel zum Zweck, sondern als religiöse Struktur hat er das Verständnis dieses Kultes massgeblich geprägt. Indem er den Kult in seinen Kontexten analysiert und in Bezug mit den vorhergehenden Traditionen setze, entkräftet er den Vorwurf der Abwertung des Kultes als reines machtpolitisches Phänomen. Die Architektur, die Götterbilder und die Opfer im Rahmen des Kultes werden als integrative Elemente wahrgenommen, die den Kult als Vermittler zwischen Herrscher und Beherrschten einsetzen; er versteht den Kult als Integrations- und Kommunikationshilfe zwischen der römischen und griechischen Kultur. Price behandelt den Kult für den Herrscher im Gesamten, weshalb der Provinzkult und die Poliskulte nicht getrennt untersucht werden.

Auf den Einfluss des provinziellen Kultes auf die Poliskulte wurde bisher nur en passant hingewiesen, wenn sich Studien mit spezifischen Aspekten des Kultes beschäftigen. Ganz direkt verweist FRIJA in ihrer Studie über *Les prêtres des empereurs* auf den Einfluss des Provinzkultes vor allem hinsichtlich der Priestertitulatur.¹² Desweiteren untersucht sie mithilfe einer prosopographischen Analyse der Amträger das Priesteramt der munizipalen Kulte. Dabei werden nach einer chronologischen Betrachtung des Priesteramtes von Octavian/Augustus bis zum Ende des Kaiserkultes der Status des Priesteramtes und des Kultes innerhalb der Polis wie auch innerhalb der Provinz behandelt.

3 Die Einführung der Poliskulte

Die Beschäftigung mit der Kulteinrichtungen für Octavian/Augustus auf Polisebene beginnt mit einem Datierungsproblem. Die Datierung der Einrichtung der städtischen Kulte ist so gut wie nie eindeutig fassbar, so dass es im Bereich der Spekulation bleiben muss, ob diese vor oder nach dem Provinzkult eingerichtet wurden. Allerdings ist die Zeitspanne zwischen dem Auftreten Octavians als römischer Herrscher mit seinem Sieg 31 v. Chr. bei Actium und der Einführung des Provinzkultes 29 v. Chr. relativ gering, v.a. wenn man die vorbereitenden Abklärungen zum Provinzkult mitrechnet, so kann das Problem aussen vorgelassen werden, ohne die Untersuchung zu verfälschen. Man kann wohl davon ausgehen, dass ein geringer Teil der Poliskulte vor 29 v. Chr. gegründet wurde, der grössere Teil aber im Anschluss an den Provinzkult eingerichtet wurde.

¹² FRIJA 2012.

3.1 Die Ausgangslage in Asia

Nachdem Octavian 31 v. Chr. die Seeschlacht von Actium gewann und sich damit als neuer Repräsentant der römischen Macht empfahl, war die Einrichtung von Kulten zu seinen Ehren eine Massnahme, die aufgrund der Tradition der Herrscherkulte im Osten zu erwarten war und nicht überraschte. Da sein Gegner Marcus Antonius im Osten besser vernetzt war und viele Verbündete hatte, standen die Städte in einer gewissen Bringschuld und suchten Möglichkeiten die Gunst des Siegers zu gewinnen. Gleichzeitig versuchte dieser sich ihrer Loyalität zu versichern, indem er beispielsweise Tempelbesitz zurückgab, das von Marcus Antonius geraubt worden war.¹³ Die Kulteinrichtung in manchen Städten ist deshalb auf sein Engagement bezüglich der Restitution von Tempelbesitz zurückzuführen. Beide Seiten hatten demnach ein Interesse an der Verbesserung der Beziehung. Durch die Einführung des Provinzkultes hatten sich jedoch die Vorgaben verändert, erstmals gab es ein offiziell vom Herrscher bestätigtes Kultkonzept als Orientierung.

3.2 Die Kultformen des Poliskultes

Während die Provinzkulteinrichtung einen regen Niederschlag bei römischen Autoren findet, liegen uns über die Einrichtung der einzelnen Poliskulte keine literarischen Zeugnisse vor. Die römischen Schriftsteller fanden diese Kulte in kleinen, ihnen oft unbekannten Städten fernab von Rom verständlicherweise eher wenig spektakulär. Um Informationen zu den Kulten der Poleis zu erfahren, bleiben vor allem epigraphische Quellen, die uns Auskünfte zum kommunalen Kult für Octavian/Augustus geben. In rund einem Drittel der Poleis Asias sind Kulte für ihn aus augusteischer Zeit inschriftlich belegt, wobei es sich bei den meisten Nachweisen um die Nennung eines Amtstitels innerhalb des Kultes oder um die Erwähnung des Festnamens handelt und der Einblick in den Kult nur wenig tief ist. Anhand dreier struktureller Gegebenheiten, die einen Kult definieren, der Art der Priestertitulatur, des Namens des Kultfestes und der Art der Kultstätte, soll der Einfluss der Provinzkultausgestaltung auf die Einrichtung der Kulte in den Städten untersucht werden.

3.3 Die Priestertitulatur

Anhand der Priestertitulatur zeigt sich die Art des Kultes, weshalb sie eine genaue Identifizierung der Kultform zulässt. Die Verbindung von zwei Gottheiten in einem Kult lässt sich anhand des Titels des Amtsträgers nachweisen, da zwei individuelle

¹³ R.Gest. div. Aug. 13,24.

Kulte in der Regel voneinander abgesetzt werden, indem die Amtsbezeichnung wiederholt wird. Auch wenn durchaus möglich war, dass eine Person gleichzeitig Priesterämter für mehrere Gottheiten innehatte, ist hierbei ein Unterschied im Formular auszumachen. Priesterämter für unterschiedliche Kulte werden gesondert aufgeführt, auch wenn sie zeitgleich bekleidet wurden.

Der Priester für den Provinzkult trug den Titel ἀρχιερέυς θεᾶς Ῥώμης καὶ Αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ.¹⁴ Wenn die städtischen Kulteinrichtungen sich am Provinzkult orientierten, wäre die Übernahme dieser von Octavian bestätigten Priestertitulatur naheliegend. In den Poleis sind vor allem zwei Kultformen vertreten: Neben Kulturen, die dem Octavian/Augustus allein gewidmet sind, wurden in vielen Poleis Kulte eingerichtet, die nach dem Provinzkultmuster geformt sind, wobei bei beiden die Bezeichnung als Archiereus und Hiererus, ἱερέυς, vorkommt.¹⁵

Kulte für Octavian/Augustus wurden auch gemeinsam für ihn und Mitglieder seiner Familie eingerichtet; in einigen Fällen wurde Gaius nach Erhalt der Toga virilis dem Kult hinzugefügt, dies ist für Sardeis und wohl auch Samos belegt.¹⁶ Neben diesen 'Familien- oder Dynastiekulturen' konnten Familienmitglieder ebenso eine Einzelverehrung erfahren. Kulte für Octavian/Augustus in Verbindung mit anderen Gottheiten sind dagegen durch Priestertitulaturen kaum belegt; eine einzige, leider sehr fragmentarische Inschrift aus Kos spricht einen Amtsverkauf für das Priesteramt des Asklepios und des Augustus Caesar [ἱερωσύνα]ς Ἀσκληπιοῦ καὶ Σεβαστοῦ Καίσαρος ἐπηγύρασε Μάρκος? [του υἱὸς Λα[--- δραχμῶν]ν μυρίων ---ONTI---.¹⁷ Die Kultgemeinschaft mit einem traditionellen Gott war demnach nicht verbreitet, wenngleich dies durch gemeinsame Feste suggeriert wird (s.u.).

Wertet man die Quellen für die Kultformen aus, erweist sich die Provinzkultform als dominierend, die alleinige Verehrung von Augustus ist etwas weniger häufig belegt. Es zeigt sich eine Tendenz provinzialer Einheitlichkeit und Annäherung an den Provinzkult.

Neben den eindeutig formulierten Titulaturen finden sich auch mehrere Quellen, in denen nur von einem Archiereus, ἀρχιερέυς, die Rede ist. Da diese Amtsbezeichnung in kaiserzeitlicher Zeit nur für ein Amt im Rahmen des Herrscherkultes für die römischen Kaiser verwendet wird, ist es möglich, diese undifferenzierte Bezeichnung

¹⁴ IGRPP IV 1756. Der Priester des Koinon konnte auch den Titel ἀρχιερέυς τῆς Ἀσίας ναῶν τῶν ἐν Περγάμῳ tragen (TAM V 950). Diese Titulatur konnte aufgrund des Ortsbezugs keinen Einfluss auf die Titulatur im kommunalen Kult haben.

¹⁵ Bei FRIJA findet sich eine Liste, die alle städtischen Priester aus augusteischer Zeit aufführt: FRIJA 2012, 34–36. Auf ihrer Projektwebsite bietet sie darüber hinaus einen komfortablen Zugriff auf alle Kaiserkultpriester: <http://www.pretres-civiques.org/>.

¹⁶ Für Sardeis: GLISardis-01 8, cf. WÖRRL 2004; für Samos: IG XII 6, 7, cf. HERRMANN 1960.

¹⁷ IvCos-01 266. Allerdings ist der Zustand der Inschrift recht fragmentarisch, so dass es nur zu vermuten ist, dass es sich hierbei um einen gemeinsamen Kult handelte. Cf. hierzu auch PARKER/OBBINK 2000, 423.

auf einen solchen Kult zu beziehen. Dieser Amtstitel, gewöhnlich als Erzpriester oder Oberpriester übersetzt, der auf Provinzskultebene verwendet wurde, ist ein weiterer Hinweis auf einen Einfluss des Provinzskultes auf die Poliskulte.¹⁸ Der Titel hat eine Vorgeschichte in hellenistischer Zeit, wo er im Herrscherkult der Attaliden, Seleukiden und Ptolemäer für den Priester des Königs verwendet wurde. Daneben wurde der Titel aber auch für das Amt eines Aufsehers über die verschiedenen Kulte einer Region genutzt.¹⁹ Die Verwendung im Rahmen des provinziellen Kultes für Octavian/Augustus knüpfte zwar nicht direkt, wohl aber in gewisser Weise an diese Ämter an. Neben der Kontinuität zum Herrscherkult der Attaliden, der im Bereich der späteren Provinz Asia verbreitet war, war es wohl besonders der hierarchisierende Aspekt des Amtstitels, der im Anklang an die zweite zentrale Amtsbezeichnung im Koinonkult, die des Asiarchen,²⁰ verstanden werden kann, ein Grund für die Wahl. Mit dieser Amtsbezeichnung wurde eine den anderen Priestern überhöhte Stellung angezeigt, eine intendierte Massnahme, die dem politischen Status des Kultes gerecht wurde. Ob hier vielleicht sogar Anklänge an den römischen Titel des pontifex zu sehen sind, der im Griechischen mit archiereus übersetzt wird, bleibt Spekulation.²¹

Die Übernahme des Archiereustitels in den städtischen Kaiserkult ist insofern von besonderem Interesse, weil hierdurch deutlich wird, welchen Einfluss die Form des provinziellen Kultes auf die Poleiskulte hatte. Die Unterscheidung des Kultes von anderen Kulturen wurde durch den speziellen Priestertitel betont, das Amt wurde den anderen Priesterämtern durch die Bezeichnung in der Hierarchie geradezu 'vorge-setzt'.

3.4 Die Festnamen

Neben der Priestertitulatur gibt die Festbezeichnung Aufschluss über die Einbindung des Kultes in die lokale Kultlandschaft. Das Provinzskultfest, die *Rhomaia Sebasta* oder *Sebasta Rhomaia* des Koinons Asias,²² die in Pergamon gefeiert wurde, hatte in

¹⁸ So auch FRIJA 2012,71. Siehe dort die Verbreitung des Titels für die gesamte Kaiserzeit.

¹⁹ Helmut Müller stellt die Quellen- und Forschungslage zum Archiereus der hellenistischen Zeit dar und geht kurz auf die Kontinuität in römischer Zeit ein, cf. MÜLLER 2000.

²⁰ Die Gleichsetzung und Abgrenzung dieser beiden Bezeichnungen wurde heftig debattiert. Cf. hierzu WEISS 2002 mit Anführung der relevanten Literatur.

²¹ Der Anklang an die römische Bedeutung von pontifices, als "diejenigen, die die Macht haben (zu handeln)", Varro ling. 5,83; vgl. Plut. Numa 9,2 würde sich mit der Doppelbenennung von Archiereus und Asiarch decken, da diese darauf hinweisen, dass der Oberpriester auch der Führer der Provinzbewohner ist, also derjenige, der die Macht hat.

²² IDidyma 201A: Σεβαστὰ Ῥωμαῖα τὰ τιθέματα ὑπο τοῦ κοινοῦ τῆς Ἀσίας; IG XII 4,2: [P]ωμαῖα Σεβαστὰ τὰ τιθέματα ὑπο τοῦ κοινοῦ τῆς Ἀσίας ἐν Περγᾶμῳ; bei Cassius Dio als heiliger Agon ohne Titelnennung (Cass. Dio 51,20,9): καὶ ἔλαβον καὶ οἱ Περγαμῆνοι τὸν ἀγῶνα τὸν ἱερὸν ὠνομασμένον.

seiner Form weniger Auswirkungen auf die Polisfeste, als dies bei den Priesteramtstiteln der Fall war. Wie bereits im hellenistischen Herrscherkult zeigt sich auch hinsichtlich des Kultes für Octavian/Augustus eine Tendenz zur Zusammenlegung von Festen. Die Ergänzung eines bestehenden Kultfestes um einen Teil, der dem Herrscher gewidmet war, ist für die hellenistische Zeit gut bezeugt und von Kostas BURASELIS aufgearbeitet worden.²³ Für Feste im Rahmen des Kultes für Octavian/Augustus ist dies beispielsweise in Hierokaisareia geschehen, dort wurde dem Fest der Artemis ein Kaiserfest beigegeben, so dass es neu Große Sebasta Artemeisia, τὰ μεγάλα Σεβαστὰ Ἀρτεμείσια, hiess.²⁴ In Ephesos wurde das Fest Epheseia zu Beginn der Kaiserzeit neu als Große Sebaste Ephesea, τὰ μεγάλα Σεβαστὰ Ἐφέσια, gefeiert.²⁵ Die Milesier ergänzten die Didymeia sogar mit Kaisareia und Rhomaia, also mit dem provinziellen Kultpaar.²⁶ Weitere Poleis, in denen ein Fest eine Ergänzung erhielt, sind Laodikeia und Teos.²⁷ Eine genaue Entsprechung zum Koinonkult liegt bei den Festen nicht vor, jedenfalls keine, die sich in der Festbezeichnung widerspiegeln würde. Die Zusammenlegung mit einem bestehenden Götterfest weist auf einen recht pragmatischen Umgang mit den Anforderungen, die ein Fest mit sich brachte, hin. Da die Durchführung eines Kultfestes mit hohen finanziellen und organisatorischen Aufwendungen verbunden war, konnte die Orientierung am provinziellen Kult in diesem Punkt nicht verwirklicht werden. Da es aber durchaus der Fall sein konnte, dass ein Roma und Octavian/Augustus-Fest einem traditionellen Fest beigelegt wurde, wie dies für Milet überliefert ist, war der Koinonkult vereinzelt doch prägend.

Hinsichtlich des Programms sind die Quellen zu wenig aussagekräftig, als dass sich diese Ebene untersuchen liesse. Als Zeitpunkt für ein Fest zu Ehren des Herrschers bot sich bereits im hellenistischen Herrscherkult der Geburtstag des Geehrten an.²⁸ Durch die Hinzufügung zu einem anderen Fest fällt diese Möglichkeit weg, da es unwahrscheinlich ist, dass das Originalfest auf den Geburtstag des neuhinzugekommenen Gottes verschoben wurde. Mit der Kalenderreform von 9 v. Chr. (s.u.) ändert sich dies für den Kult für Octavian/Augustus.

²³ BURASELIS 2012.

²⁴ IGRRP IV 1311.

²⁵ IK 11, 14.

²⁶ IDidyma 339. Der Vater und Grossvater der hier geehrten Claudia waren beide Agonotheten der Didymeia und Kaisareia und Romaia; in IDidyma 253 wird Asklepiades, Sohn des Dionysos für seine Amtszeit als Agonothet der Didymeia und Kaisareia geehrt. Da beide Inschriften nicht genau zu datieren sind, ist nicht klar, ob die Rhomaia später wegfielen oder erst hinzugefügt wurden. Ersteres ist aber wahrscheinlicher.

²⁷ IK 15, 1605 nennt die Deia Sebasta oikoumenika in Laodikeia Δεῖα Σεβαστὰ οἰκουμενικά ἐν Λαοδικείᾳ; CIG II 3082 die penteterischen Dionysiaka Kaisarea in Teos τῶν πενταετηρικῶν ἀγώνων Διονυσιακῶν Καισαρήων; IK 24.1, 591 ehrt den Agonotheten der Göttin Roma und des Gottes Sebastos Kaisaros Zeus Patroos.

²⁸ Cf. zu Geburtstagen als Festtage CHANIOTIS 2003, 6–7.

3.5 Die Kultstätten

Die äussere Struktur des Herrscherkultes für Octavian/Augustus, die sich am deutlichsten manifestiert und das Stadtbild prägt, ist zweifelsohne der Kultbau. Für den Koinonkult hatte Octavian den Bau eines Roma und Augustus Tempels in Pergamon erlaubt. Dieser Tempel war damit der Beginn der später als Neokorietempel bekannten Tempel, um die ein engagierter Wettstreit zwischen den Poleis entbrannte, da die Beherbergung eines solchen Tempels Prestige und Status mit sich brachte und alle dieses Privileg erhalten wollten. Als 29 v. Chr. der Tempelbau in Pergamon begann, war dies alles noch in ferner Zukunft, die Bedeutung des Tempels für den gemeinsamen Kult ist dennoch bereits zu diesem Zeitpunkt zentral. Inwiefern sich dieser provinzielle Kultbau auf Kulteinrichtung in den Poleis auswirkte, wird nun betrachtet.

Heidi HÄNLEIN-SCHÄFER hat in *Veneratio Augusti* die Kultstätten für Octavian/Augustus zusammengetragen.²⁹ Sie führt Kultstätten für Octavian/Augustus in Asia in elf Poleis auf (Ephesos, Eresos, Hypaepa, Milet, Mylasa, Mytilene, Priene, Samos, Sardeis, Teos und Thera) und legt hier einen Katalog vor, der alle Belege für ein Kaisareion oder Sebasteion umfasst.³⁰ Wie schwierig die Identifizierung von munizipalen Kultstätten im Rahmen dieses Kultes jedoch ist, hat Christian WITSCHEL kürzlich ausführlich behandelt.³¹ Zum einen sind es nicht ausschliesslich Heiligtümer und Tempel, in denen der Herrscher verehrt werden konnte, oftmals waren die Orte, die dem Kult dienten Altäre, Schreine und Kultnischen in Gebäuden.³² Neben der Problematik, dass der Begriff des Kaisareions/Sebasteions auf all diese Stätten des Kultes verweisen konnte, ist die Identifizierung städtischer Tempel für Octavian/Augustus oftmals auch deshalb schwierig, weil archäologische Funde sich ohne dazugehörige Inschriften nur schwer einem Kult zuschreiben lassen. Fehlt eine schriftliche Erwähnung einer Kultstätte, ist die Zuschreibung eines Gebäudes zu einem spezifischen Kult nur schwer möglich. Die Diskussionen um die Lage des Augusteums/Sebasteions in Ephesos zeigen das Lokalisierungsproblem exemplarisch.³³

Wie in Ephesos sind die meisten der belegten Kultstätten dem Octavian/Augustus allein gewidmet, so ist in der ephesischen bilinguen Inschrift von einem Augusteum bzw. einem Sebasteion die Rede.³⁴ Ausnahmen sind Mylasa und Samos; für Mylasa ist eine Weihinschrift für Octavian/Augustus und Roma überliefert, der Tempel selbst

²⁹ HÄNLEIN-SCHNEIDER 1985.

³⁰ Die Quellenbelege finden sich HÄNLEIN-SCHNEIDER 1985, 168–185. Nach KARAJA 2002, 93 verweist der bei Hänlein-Schneider als Tempel verzeichnete Beleg aus Eresos nicht auf einen solchen, sondern auf einen Altar.

³¹ WITSCHEL 2002.

³² WITSCHEL 2002, 114–115 mit der relevanten Literatur.

³³ Cf. zur einer Zusammenfassung dieser Forschungsdiskussion HÄNLEIN-SCHNEIDER 1985, 169–172.

³⁴ IK 15, 1522 *Imp. Caesar Divi f. Aug. cos. XII tr. pot. XVIII pontifex maximus ex reditu Dianae fanum et Augusteum muro muniendum curavit*; Ἀυτοκράτωρ Καῖσαρ θεοῦ υἱὸς Σεβαστός ὕπατος τὸ ιβ',

ist jedoch nur aus Reisebeschreibungen des 17. und 18. Jh. bekannt. Ein Dekret aus Samos nennt eine Kultstätte für Roma und Octavian/Augustus, in der ein der beiden Stelen mit dem Kaisereid aufgestellt werden soll.³⁵

Es gibt nur sehr wenige Hinweise, dass der Kult für Octavian/Augustus in einer Polis einem Götterkult beigelegt wurde, indem der Herrscher *synnaos theos*, σύνναος θεός, also Tempelmitbewohner/-mitbesitzer, einer Gottheit wurde. Wie Nock 1930 in einem Artikel zu diesem Phänomen betonte, war es schon im hellenistischen Herrscherkult nicht sehr verbreitet, wenngleich es häufiger vorkam, dass Statuen der Kaiser, auch als Weihgaben, in Tempeln aufgestellt wurden.³⁶ In Priene könnte eine derartige Tempelgemeinschaft von Athena Polias mit Octavian/Augustus bestanden haben, weist doch eine Inschrift auf dem Architrav des Tempels darauf hin, dessen Bau im 2. Jh. v.Chr. begonnen und in augusteischer Zeit erneuert und mit einem Propylon versehen wurde. Der Tempel wird der Athena Polias und dem Octavian/Augustus geweiht ὁ δῆμος Ἀθηναίων Πολιάδι καὶ [Αὐ]τοκράτορι Καίσαρι θεοῦ υἱῷ θεῶι Σεβαστῶι [καθιέρωσεν].³⁷ Für Priene ist jedoch kein gemeinsamer Priester für diese beiden Gottheiten belegt, stattdessen ist ein Priesteramt für Octavian/Augustus und Roma vorhanden.³⁸ Die Inschrift am Tempel könnte darauf hinweisen, dass Octavian/Augustus die Polis bei der Fertigstellung des Tempels finanziell unterstützte und ihm der Tempel aus diesem Grund mitgeweiht wurde.³⁹ Für Priene wird noch ein weiterer Ort als Kultstätte für den Kult für Octavian/Augustus diskutiert. In der sogenannten Heiligen Halle auf der Agora wurde das Dekret über die Kalenderreform von 9 v. Chr. angebracht, welche nach Publikationsvorschriften in den Kaisareia aufgestellt werden sollte (s.u.). Auch wenn die Aufstellungsbestimmung im Dekret nur für die Hauptorte der Gerichtsbezirke galt und Priene zur *διοικesis* von Milet gehörte, ist es möglich, dass die Polis sich an die Vorschrift hielt. Demnach wäre eine Kultstätte für Octavian/Augustus in einer Exedra der Halle zu verorten.

Ein Blick auf die lokalen Gegebenheiten zeigt, dass eine Widerspiegelung der provinziellen Struktur eines Roma und Augustus Tempels in kaum einer Stadt der Provinz Asia nachzuweisen ist. Daran haben die besonderen Schwierigkeiten der Identifizierung von Kultbauten sicher einen Anteil, die finanziellen Bürden eines Tempelneubaus trugen auch dazu bei. Kultorte für die Verehrung des neuen Herr-

δημαρχικῆς ἐξουσίας τό τε [ἐκ] τῶν ἱερῶν τῆς θεοῦ προσόδων vac. νεώ καὶ τὸ Σεβαστήιον τιχισθῆναι προενοήον (Hervorhebungen BH).

³⁵ IG XII 6,1,7 Z.46.

³⁶ Nock 1930.

³⁷ IK 69, 153.

³⁸ IK 69, 212, Z.1–4 ἐπὶ ἀρχιερέως Ῥώμης καὶ Αὐτοκράτορος [Καίσαρος Θ]εοῦ Σεβασ[το]υ.

³⁹ Die Ephesier nahmen aus diesem Grund das Angebot Alexanders des Großen nicht an, als dieser für seine Hilfe beim Wiederaufbau des niedergebrannten Artemistempels als Gegengabe die inschriftliche Weihung des Tempels an hin verlangte, cf. Strab. 14,1,22.

schers in anderer Form scheinen aber vorhanden gewesen zu sein, wie die Publikationsvorschriften im Kalenderdekret zeigen (s.u.).

3.6 Der Provinzkulteinfluss auf die Poliskulte

Der Einfluss des Provinzkultes auf die Einrichtung von Kulturen in den Poleis ist auf struktureller Ebene vor allem hinsichtlich der Kultform ersichtlich. Die Form des Kultes, die sich in den Priestertitulaturen widerspiegelt, war in augusteischer Zeit in zahlreichen Städten am Koinonkult orientiert. Hinsichtlich der Festformen und Kultstätten ist diese Homogenität aufgrund einer Ausrichtung am übergeordneten Kult weniger auffällig. Hier scheint die Situation vor Ort sowie lokale Traditionen wichtiger gewesen zu sein. Insgesamt ist eine gewisse Tendenz der Homogenisierung feststellbar.

4 Die römische Perspektive auf die Kulte in der Provinz Asia – Das Kalenderdekret

Das Eingreifen vonseiten Roms, bzw. die direkte Einflussnahme durch Octavian/Augustus lässt sich explizit anhand der Zweiteilung des Provinzkultes zum Zeitpunkt der Einführung zeigen. Ein darüber hinausgehender Eingriff in den Kult ist uns nicht direkt überliefert, die Durchführung und deren Ausgestaltung scheint ganz in den Händen der Provinzbewohner gelegen zu haben. Dafür spricht auch, dass der Vorschlag für den Koinonkult von den Provinzialen ausging.

20 Jahre nach der Implementierung des Provinzkultes erhalten wir einen erneuten Blick aus römischer Perspektive auf den Kult in Asia. Im Jahre 9 v. Chr. wurden neue Ehren für den Kaiser beschlossen: Der Prokonsul Asias, Paulus Fabius Maximus, schlug in diesem Jahr eine Kalenderreform für die Provinz vor.⁴⁰ Neu sollte der Jahresbeginn mit dem Geburtstag des Octavian/Augustus am 23. September beginnen. Bereits mit Einführung des Provinzkultes war ein Ideenwettbewerb ausgeschrieben worden, der demjenigen, der die beste Idee für eine Ehrung des Kaisers brachte, einen Siegeskranz und die jährliche Ausrufung dieser Ehrung im Rahmen des provinziellen Kultfest zusprach.

Die Kalenderreform des Paulus Fabius Maximus steht zwar nicht in direktem Zusammenhang zur Kultausführung, die Ehrung, die er für diese Idee erhält, ist aber aufs Engste mit diesem verknüpft. Paulus Fabius Maximus verbindet die Kalenderreform mit dem Kult für Roma und Augustus, indem er den neuen Jahresbeginn auf den Geburtstag des Augustus legt. Dieser Tag wurde in den Poleis ohnehin gefeiert

⁴⁰ IK 69, 14.

und wird nun durch die zweifache Besetzung mit einem noch prachtvolleren Fest begangen, „da ein jeder keinen anderen Tag als glücklicheren Ausgangspunkt für das allgemeine und persönliche Wohl wählen könnte als den, der für alle glücksbringend ist.“⁴¹

Das Neujahrsfest, dessen zentrale Stellung für die Polis ohne Frage ist,⁴² schliesst nun den Kult für Octavian/Augustus mit ein und bindet dieses Fest und damit die römische Herrschaft noch intensiver an das politische Geschehen. Die Knüpfung des Amtsjahres an den Geburtstag des Herrschers verstärkt die politische Bindung an die Provinz zumindest auf symbolische Weise, da mit dem Jahresbeginn auch der politische Jahresbeginn und damit eine neue Amtsperiode begann.

Zum anderen ist die Ehrung des Paulus Fabius Maximus durch die Vorgaben des Koinons mit dem Kult für Octavian/Augustus verknüpft und diese Verknüpfung gibt uns einen Einblick in die römische Sicht auf den Kult und seine Verbreitung in der Provinz. Die Ehrung beinhaltet neben dem ausgeschriebenen Kranz eine Ausrufung am gymnischen Agon der Rhomaia Sebaste in Pergamon („Asia bekränzt Paulus Fabius Maximus, weil er auf höchst ehrerbietige Weise die Ehren für Caesar herausgefunden hat“)⁴³ sowie die Verkündung an allen Agonen der Kaisareia in den einzelnen Städten. Die Rhomaia Sebasta waren das Hauptfest des Provinzkultes, die Kaisareia Asias, an dem die gesamte Provinz gemeinsam feierte. In den Poleis wurden im Rahmen des munizipalen Herrscherkultes ebenfalls Feste zu Ehren des Herrschers gefeiert. Die hier standardisiert als Kaisareia bezeichneten Feste wurden, wie oben gezeigt, in den Poleis unter verschiedenen Namen und oft in Verbindung mit dem Fest einer traditionellen Gottheit gefeiert, waren aber die Feste für den Caesar, also Kaisareia im wörtlichen Sinne.

Im Dekret finden sich neben der Akklamation auch Publikationsvorschriften für die Texte. Um die Nachrichten in alle Regionen der Provinz zu verbreiten, wurden diese genau festgelegt: Der Beschluss Asias sollte auf weißen Steinstelen eingemeißelt werden und in den Hauptorten der *dioikeseis* jeweils in den Kaisertempeln, Kaisareia, aufgestellt werden. Die Verwaltungsstruktur der Provinz wird auf diese Weise für die provinzweite Kommunikation genutzt.

Die Generalisierung der Festnamen und Bezeichnungen der Kultorte im Text ist gewiss auch der Form als Dekret geschuldet, zeigt aber wohl auch die Wahrnehmung der Römer hinsichtlich der Kultstruktur und -verbreitung in der Provinz. Die Kulte in den einzelnen Poleis wurden als Ableger, Kleinformen des Provinzkultes verstanden, als Teil eines Gesamtkonzepts, das durch das Modell des Provinzkultes definiert war.

⁴¹ IK 69, 14, Z. 11–13 (Ü. nach BLÜMEL/MERKELBACH): καὶ ἐπεὶ οὐδεμιᾶς ἂν ἀπὸ ἡμέρας εἴς τε τὸ κοινὸν καὶ εἰς τὸ ἴδιον ἕκαστος ὄφελος εὐτυχεστέρας λάβοι ἀφορμᾶς ἢ τῆς πᾶσιν γενομένης εὐτυχούς.

⁴² GRAF 2000.

⁴³ IK 69, 14, Z. 59–60 (Ü. nach BLÜMEL/MERKELBACH): στεφανοὶ ἡ Ἀσία Παῦλον Φάβιον Μάξιμν εὐσεβέστατα παρευρόντα τὰς εἰς Καίσαρα τιμὰς.

Die Einheit der Provinz wurde durch diese gemeinsame Aktion gestärkt, auch wenn sich nicht alle Poleis an den neuen Kalender hielten.⁴⁴ Durch den gemeinsamen Kalender wurden die lokalen Gegebenheiten an ein gemeinsames Prinzip gebunden; damit ähnelte dieses Moment der ersten gemeinsamen Handlung, der Provinzkulteeinführung. Der neue Kalender sorgte für einen gemeinsamen Festakt am 23. September in allen Poleis der Provinz und vereinheitlichte die Kulte für den Herrscher diesmal durch eine Direktive des römischen Statthalters. Dieser band die Veränderung in den Herrscherkult ein, indem er die Spielregeln des Koinons verwendete und die Reform in Form einer Ehrung für Octavian/Augustus einbrachte.

5 Mögliche Gründe für eine Homogenisierung des Herrscherkultes

Die Orientierung der Poliskulte am Koinonkult wurde oben aufgezeigt; auch wenn in den Poleis kein 1:1 Modell des pergamenischen Kultes existierte, wurde dieser doch als Vorbild wahrgenommen und auf der Ebene der Priestertitulatur, bzw. der Amtsbezeichnung umgesetzt. Warum war eine Vereinheitlichung des Kultes interessant, welche Vorteile konnten die beiden Seiten aus einem homogenen Herrscherkult innerhalb der Provinz ziehen und wem nutzte eine einheitliche Linie und warum? Abschliessend sollen einige Gedanken zu diesen Fragen dargelegt werden, wobei sowohl die römische, wie auch die griechische Perspektive betrachtet wird.

Dem Kalenderdekret nach war der Provinzkult für die Römer das relevante Modell für den Kult für Octavian/Augustus, das auf den unteren Verwaltungsebenen dupliziert worden war. Dieses Kultkonzept war in gegenseitiger Absprache von ihm und dem asianischen Koinon entworfen worden und dieses Konzept wurde in Rom mit dem Herrscherkult in Asia verbunden, wie die Formulierungen im Kalenderdekret zeigen. Der Kult wurde im Großen und Ganzen als homogen wahrgenommen, galt er doch überall dem Herrscher, wenngleich die Details sich unterscheiden konnten. Hinzu kommt, dass mit dem Koinon eine Körperschaft geschaffen worden war, die als Provinzvertretung gedacht war und als direkter Ansprechpartner fungieren sollte.⁴⁵ Dieses Gremium in Verantwortung für den Herrscherkult und dessen spezifische Form zu setzen – mit dem Wissen um die munizipalen Kulte, die allerorts für die Roma eingeführt worden waren – weist auf eine provinzielle Herrschaftsstrategie hin, die auf eine Vereinheitlichung und ‘Staatswerdung’ abzielt. Die Homogenisierung des Kultes auf den verschiedenen Ebenen hatte demnach integrierende Wirkung, die der Herrschaftsstrategie des Octavian/Augustus entgegen kamen. Durch die Provinzialisierung Kleinasiens war von den Römern ein Verwaltungsbezirk geschaffen worden, der eine gewisse Einheitlichkeit versprach, wurde er doch durch einen Statthalter und

⁴⁴ Milet scheint den neuen Kalender nicht übernommen zu haben, cf. REHM 1914, 240.

⁴⁵ Zur Funktion und Rolle des Koinon cf. ANDO 2010, v.a. 37–40.

seinen Verwaltungsapparat verwaltet. Ein gemeinsamer Kult dieser Einheit konnte zu einer Standardisierung, einer 'Staatswerdung' (in diesem Fall eher Staatsteilwerdung) beitragen. Dass Rituale für diesen Zweck herangezogen werden können, zeigen zahlreiche Beispiele aus der Geschichte.⁴⁶

Für die Provinzialen diente der Provinzkult als Orientierung, war dieser doch vom Herrscher selbst bestätigt und entsprach damit dessen Wünschen, so dass Poliskulte, die das Modell übernahmen sich mittelbar in die direkte Kommunikation mit dem Herrscher einbringen konnten. Hinzu kommt eine personelle Homogenität der Mitglieder des Koinons mit den Poliseliten. Aufgrund der Beteiligung des Koinons am Prozess war das Kultkonzept mit ihr Werk, so dass sie ebenfalls ein Interesse an seiner Verbreitung hatten und die Anbindung ihres Poliskultes an den übergeordneten Koinonkult betrieben. Diese brachten die Kultform mit in ihre Heimatpolis und fungierten so als Multiplikatoren des Modells.

Eine Homogenisierung durch den Herrscherkult, die eine integrierende Wirkung auf die Provinzwerdung hatte, lässt sich in der augusteischen Zeit ansatzweise nachweisen. Die Strukturen des Provinzkultes wurden auf Polisebene zwar nicht vollständig kopiert, es zeigt sich aber ein provinZIALES Muster, das einer provinZIALEN Herrschaftsideologie des Octavian/Augustus zugute kam. Der Herrscherkult war demnach ein Instrument, das von beiden Seiten eingesetzt wurde und beiden einen Vorteil im neuen Abhängigkeits- und Herrschaftsgefüge brachte.

Bibliographie

- ANDO 2010 = C. ANDO, Imperial Identities, in: T. WHITSMARSH (ed.), Local Knowledge and Microidentities in the Imperial Greek World, Cambridge 2010, 17–45.
- BURASELIS 2012 = K. BURASELIS, Appended Festivals. The Coordination and Combination of Traditional Civic and Ruler Cult Festivals in the Hellenistic and Roman East, in: J. RASMUS BRANDT/J.W. IJDENG (Hg.), Greek and Roman Festivals. Content, Meaning and Practice, Oxford 2012, 247–265.
- BURRELL 2004 = B. BURRELL, Neokoroi. Greek cities and Roman Emperors, Leiden 2004.
- CHANIOTIS 2003 = A. CHANIOTIS, Der Kaiserkult im Osten des Römischen Reiches, im Kontext der zeitgenössischen Ritualpraxis, in: H. CANKI/K. HITZL (Hg.), Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen. Akten der Tagung in Blaubeuren vom 4. bis 6. April 2002, Tübingen 2003, 3–28.
- CLAUSS 1999 = M. CLAUSS, Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, Stuttgart/Leipzig 1999.
- DREW-BEAR 1972 = T. DREW-BEAR, Deux décrets hellénistiques d'Asie Mineure, *BCH* 96, 1972, 435–471.
- FRIJA 2012 = G. FRIJA, Les prêtres des empereurs: le culte impérial civique dans la province romaine d'Asie, Rennes 2012.
- GRAF 2000 = F. GRAF, Neujahrsfest, *DNP* 8, 2000, 869–873.

⁴⁶ KERTZER 1991.

- GÜNTHER 2011 = L.-M. GÜNTHER (Hg.), Studien zum vorhellenistischen und hellenistischen Herrscherkult, Berlin 2011.
- HABICHT 1970 = C. HABICHT, Gottmenschen und griechische Städte, München 1970.
- HÄNLEIN-SCHNEIDER 1985 = H. HÄNLEIN-SCHNEIDER, Veneratio Augusti. Eine Studie zu den Tempeln des ersten römischen Kaisers, Rom 1985.
- HERRMANN 1960 = P. HERRMANN, Die Inschriften aus dem Heraion von Samos, *MDAI(A)* 75, 1960, 68–183.
- KARAJA 2002 = M. KARAJA, Eresian Memories, *ZPE* 139, 2002, 89–107.
- KERTZER 1991 = D. I. KERTZER, The Role of Ritual in State-Formation, in: E.R. WOLF (Hg.), Religious Regimes and State-Formation. Perspectives from European Ethnology, Albany N.Y. 1991, 85–103.
- MELLOR 1975 = R. MELLOR, ΘΕΑ ΡΩΜΗ. The Worship of the Goddess Roma in the Greek World, Göttingen 1975.
- MÜLLER 2000 = H. MÜLLER, Der hellenistische Archiereus, *Chiron* 30, 2000, 519–542.
- NOCK 1930 = A.D. NOCK, Σύνναος θεός, *HSPH* 1930, 1–62.
- PARKER/OBBINK 2000 = R. PARKER/D. OBBINK, Aus der Arbeit der “Inscriptiones Graecae” VI. Sales of Priesthoods on Cos I, *Chiron* 30, 2000, 415–449.
- PRICE 1984 = S.R.F. PRICE, Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor, Cambridge 1984.
- WEISS 2002 = P. WEISS, Asiarchen sind Archiereis Asias. Eine Antwort auf S.J. Friesen, in: N. ERHARDT/L.-M. GÜNTHER (Hg.), Widerstand – Anpassung – Integration. Die griechische Staatenwelt und Rom. Festschrift für Jürgen Deininger zum 65. Geburtstag, Stuttgart 2002, 241–254.
- WITSCHERL 2002 = C. WITSCHERL, Zum Problem der Identifizierung von kommunalen Kaiserkultstätten, *Klio* 84, 2002, 114–124.
- WÖRRLE 2004 = M. WÖRRLE, Maroneia im Umbruch. Von der hellenistischen zur kaiserzeitlichen Polis, *Chiron* 34, 2004, 149–167.

